



TITLE:

顔元の禮論

AUTHOR(S):

鄭, 台變

---

CITATION:

鄭, 台變. 顔元の禮論. 東洋史研究 1987, 45(4): 755-774

ISSUE DATE:

1987-03-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/154176>

RIGHT:

# 顔元の禮論

鄭 台 燮

はじめに

一 顔元の學問論の再検討

(1) 『存學編』の學問論

(2) 『存性編』の學問論

二 顔元の禮論

(1) 「井共同體」の禮論

(2) 『禮文手鈔』の禮論

むすびに

はじめに

從來の顔元思想の研究は、主に、世に有名な朱子學批判を中心になされる。顔元を含めて清初の經世致用の學問の流行を思想史の上で如何に位置付けるかを考える際、當時の支配的權威たる朱子學を正面から批判したことは非常に重大な意義をもつ。故に反朱子學が重視されるのは當然である。そして今までの研究において、こうした側面はほぼ明らかにされている。評者によって強調する點の差はあっても、各評價間に根本的な衝突はない。

但だ、事物・習行とともに「鼎峙の三足」を爲すと言われる禮に對しては尙お問題が残る。禮は古代政治における一種

の陳腐な芻狗、という固定觀念からか、顔元の全著述を通じてすべての敘述と關連する禮論の意味について、「芻狗」という否定的評價の外には何の説明もないのが實情である。

顔元に即して、事物・習行・禮の三者の關係から、顔元の禮論の意味を明らかにするのが本稿の目的である。そうすることによって顔元思想の「十全なる把握」のために一助をなすを志す。

## 一 顔元の學問論の再檢討

顔元の學問論は、『存學編』・『存性編』の兩編を中心に展開されるが、その要旨は、

一、禮・樂・兵・農の實學を學んで以て修身・致用、經世濟民することを理想の古聖人の學問とし、書をつうじての考究・誦讀中心の學問を非學・害學と規定する。<sup>(1)</sup>

二、朱子學・陽明學がかかる非學・害學となつたのは、それらが氣質の理を發明し、氣質の惡を變化させることを主目的としたため、聞くべからざる性道の誦讀に終始し、心性の理と靜敬の功の他に何も生み出さないという結果に終わっているからである。<sup>(2)</sup>

の二點に要約できよう。これらの點について、從來の研究は既に詳しく紹介している。<sup>(3)</sup>本章では、それらの研究の成果をふまえて、主に顔元の朱子學・陽明學批判の論理そのものを再檢討することによって、彼の禮論の意味を究明してゆきたい。

### (1) 『存學編』の學問論

周知の如く、朱子學的學問論における學問の順序は、格物↓致知↓誠心↓正意↓修身↓齊家↓治國↓平天下、となっている。この八條目は更に、明明徳・親民・止於至善の三綱領に對應する。そして八條目は、格物から修身までの「修己」

の段階と、修身から平天下までの「治人」の段階とに分けられ、この兩段階の間には先後關係が存在する。

この先後關係が顔元にとっては問題となる。明明徳・親民・止於至善の三者が大學の原則として完全に一致すべきこと、即ち「明明徳」ができて「親民」が成立し、その上に「止於至善」が可能となる、という三者の不可分の關係は、顔元も認める。しかし、「然れども、既に其の功を民に用うるは皆な親と曰うべし、漢の高帝と唐の太宗の類なり。其れ、親且つ明にして至善に止まらざる者、漢の孝文・光武の流なり。凡そ此の如き者、皆な宋明以來、儒者の共に見るところ、皆な之を非道と謂う者なり。其れ、明にして未だ親ならず、明且つ親にして未だ至善に止まらざる者は、則ち儒者未だ之を言わざれども、肯えて言わざるに非ず、敢えて言わざるに非ざるなり。」<sup>(4)</sup>と言っているように、不完全な「明」・「親」は、從來の儒者には認められなかったが、顔元においては、功を民に用いさえすれば一應認め得る、という立場から、修己を前提としその上に治人が成立する、という大學の方法論における先後關係の轉倒を見るのである。

程・朱、陸・王が「明明徳」・「親民」の段階に達しながら「止於至善」に至らなかったのはなぜか、という問題提起から、顔元における堯舜・文周・孔孟の學問の理想論は展開される。顔元は言う。堯舜の治は學・教と一致する。堯舜の治の眞髓は、一、二人の者にのみ受け繼がれ、その他の者はそれぞれの長所を生かして役に付き、分治・分司する。文王・周公の治、孔子・孟子の學問についても同様に、百官・及門が皆な聖人・先王の制を守り、それぞれに適する學問・役にのみつく。

これに比べて後世では、すぐれた學者が出て、道に關して所見・所行があれば、すぐうぬぼれて孔孟に並ぶ大儒を自任する。己の些細な發見に、道體を得たと浮かれる。朱子は、主敬・致知を以て宗旨と爲し、靜坐・讀書を以て工夫と爲し、性命・天人の講を以て啖受し、釋經・註傳、書史の纂集を以て事業と爲す。その弟子たちはそれを受け繼いで各々靜の功あり、皆な能く書を著わして言を立て、一世の宗となす。<sup>(5)</sup>みな聖人氣取りである。

陸象山の義理の分析、王陽明の致知・知行合一についても同じことが言える。顔元が程朱・陸王に服することができな

いのは、まさしく「表裏精粗、全體大用は誠に（一人では）數無き能わざる」からなのである。<sup>(6)</sup>

また顔元は言う。學問とは、陸子の如く「先に其の大統を立て、宇宙を體する」のではなく、「某は禮を學び、某は樂を學び、某は兵農を、某は水火を（學び）、某は數藝を兼ね、某は尤も幾藝に精」なるようにし、その全體を以て一人の通儒、一つの完成をうる。それが「下學にして上達し、内外の道を合す」るものであり、これこそが「明・親の一理、大學の道」なのである。<sup>(7)</sup>

ここに至って、「修己」とは、己の修養の、己という一人に重點が置かれるものと把握され、一人でする學問の非、一人でする學問の限界を指摘する論理が用いられる。

其れ、實に上には上有り、下には下有り。上・下、精・粗、皆な力を盡して全を求む。是れ、聖學の極致と謂うなり。此に及ばざる者、寧ろ一端一節の實を爲す。全體大用の虚を爲す無し。六藝の如きは、兼ねる能わず。終身、止だ一藝に精しからんとすれば可なり。如し、一藝をば全うする能わずんば、數人、一藝を共に學ぶ。禮を習う者の如きは、某は冠婚、某は喪祭、某は宗廟、某は會同（を習えば）亦た可なり。夫れ、吾輩、姿質、未だ必ずしも是れ中人以上ならず。而して程朱子の倒學に従い、先ず上面を見、必ず下學を視て粗と爲し、肯えて力を用いざるなり。王子（法乾）曰く、下學にして上達する、孔子の定法なり。烏ぞ紊るるを容るるか。（『存學編』卷一、「學辨」）

「一人一藝」、「數人共學一藝」することによって、「皆な力を盡して全を求」めなければ、效用がないのである。學問とは、「須く一件の成を做すべくして便ち用あり。便ち是れ、聖賢の一流なり。試みに虞廷の五臣を觀るに、只だ各の一事を専らにし、終身、改めざる」もので、一人で、己の能力を辨えず、全體大用ばかり求めても、<sup>(8)</sup>用がなく、現實に「生民の不治、禮樂の不興」をもたらしたではないか。<sup>(9)</sup>所謂る學者は、「公聽・並觀を貴び、一箇の是當處を求め、徒らに己を執り自ら用いるを貴ばざる」のであって、徒らに全體大用を求めて、結局「儼然靜坐、主一無適、舒徐安重」<sup>(10)</sup>を得るだけで、そういう「執己・自用」のみに終始するものは「匹夫」<sup>(11)</sup>にすぎない。<sup>(12)</sup>

ここまで、功（效）・用があるか否かの結論を價值判斷の基準として、修己から出發する學問への否定が主張されるのを見てきた。その中で注目すべきは、修己優先の學問に功・用がないのは、「一人」であるからだ、という認識である。果たして朱子も陽明も功・用を全く無視したのかという疑問や、朱・王の學派においても集團的に講學をすることがあるではないかという反論も豫想されようが、それに對して顔元は、以下のように答える。

あるひと曰く、諸儒は論ずる勿く、陽明の賊を破るの功、體用兼全と謂うべし。又た何ぞ弊なるか、と。余曰く、陽明のみならず、朱門の蔡氏の樂を言う有らざるか、朱子の常平倉の制と朝に在りての風度、皆な見るべけんや。但だ、是れ、天資の高き、事に隨いて功を就す。全副の力量もて周公・孔子の専ら是れ（功）を以て學とし、専ら是れを以て教とし、専ら是れを以て治とするが如きに非ず、と。……（陽明の）且つ其れ宸濠を擒え、桶岡を破るに事。共にする者は、皆な當時の官吏・偏將・參謀なり。弟子、皆な與にせざるなり。其の全書に載せる所、皆な其の門人の旁觀、贊服の筆なり。則ち其の素より是を以て學・教を立つるに非ざるを知るべし。（『存學編』卷一、「明親」）

たとえ朱子・陽明に功を志す意志と實際の功があったとしても、それは天資のすぐれたものが偶然成就した功（隨事就功）にすぎず、周公・孔子の如く全ての力量を専ら功の成就に集中し、専ら功を以て學・教・治の目的としたのとは違う。最初から専ら教人・治人の功、用ある學問をせずに、己の修身のかたわら功を就すを志すのでは、治國平天下はならない。事態はそう容易ではない。また、集團をなしての講學とて、共同で一つの「全」の完成を求めるものとも違う。朱子や陽明のようなたまたますぐれた人物の一人の功に期待するのではなく、「事を共にする者」が集まって、「各専一事」もしくは「數人共學一藝」して、「力を盡くして、全を求」むることを提案しているのである。各者が専らにすべき「一事、一藝」は具體的には「某は冠婚、某は喪祭……」もしくは「某は禮……、某は水火……」のいわゆる「三事六府三物」<sup>(13)</sup>の實學である。

次に、講學批判を見よう。顔元の批判する講學の非とは、たとえそれが集團をなす學問であっても、學問の對象が「性

命の理」ならば、一人一人が一事を専攻し、それを總べて一つの完成をなす聖人の學とは違ふ。なぜならば、性命の理は「講じても聴けず、聴けても醒められず、醒めても行いえない」からである。大事なのは、「共に講じ、共に醒め、共に行いうる者」、すなわち「性命の理でなく性命の作用たる詩・書・六藝の如きもの」なのである。<sup>(14)</sup>

一人で性命の理・全體大用を求める學問が、いままで述べてきたとおり用・功のないものであるからこそ、「各專一事」、「數人共學一藝」、「共事」が要求され、さらには「各」と「共」とを調和させる方法を提示しなければならなくなる。ここで、『存性編』に目を轉じよう。

## (2) 『存性編』の學問論

『存性編』は主として、顔元の「性善説」を述べる。ふつう、顔元の性善説は、朱子學の理氣説を、「氣質有惡、變化之説」と理解した上で、氣質無惡説を主張し、惡の發生原因を人間の内在的要因にでなく、外的要因——環境に求める、いわゆる「引蔽習染」の説を主張するものとされる。この意義についてはすでに色々な視角から論じられている。例えば明末清初の「氣の哲學」の展開の一つ、凡そ戴震に至るまでの、「新しい理觀の確立」過程に、顔元が位置する、といった見解がある。<sup>(15)</sup>いま、それに對して論評する餘裕はなく、本稿では、ただ顔元の性善説が、顔元の思想體系の中で如何なる意味をもつか、つまり、『存學編』の學問論との關係、ひいては、後で述べる禮論との關係、經世意識との關係は如何なるものか、を究明するに止めたい。

顔元は、惡の發生を「外物」に引蔽習染されることによつてはじまるものとする。かかる主張の意圖はどこにあるか。

水、未だ遠く流れずして濁る。是れ、水、泉を出でて即ち虧け易きの土に遇うは、水、全く與わる無きなり。水、亦た如何ともする無し。人の幼き自りして惡、是れ、本身の氣質、偏駁にして、蔽を引き染に習い易し。人、與わつて責あり、人、自ら力むべし。如何にして倫すべきや。人家の牆、誠に咎あり。但だ牆を責めて曰く、汝、即ち惡な

り、とは受けられるかな。〔『存性編』卷一、「性理評」〕

水が濁る、という惡は、水の氣質とはなんの關係もない。水を濁らせる惡の發生は、虧け易い土に遇うからである。ならば、盜賊を招きやすい卑い牆という「外物」たる惡に染まり易い環境の改善こそ必要で、氣質の惡を辨じ、惡の素質をもつものを責めても無用である。顔元は性命の理を究明することを氣質の惡を辨じることと理解し、氣質の惡を責めることを、卑い牆を責めるのと同じ、と效用論を以て否定するのである。泉を出た水が虧け易き土に遇わなければ、牆が卑くなければ、惡に染りにくいはずで、人間社會における「高い牆」を如何に構築するかに性善説の意圖の一つがある。<sup>(16)</sup>

かくして惡は「外物」と規定され、社會環境改造の論理が導き出されたわけであるが、性<sup>(17)</sup>が善でなければならぬ理由はまだある。

（程・朱）、遂に惡を以て之を氣質に歸し、而して之を變化するを求む……其れ惡たる者は引蔽習染なり。惟うに孔門の仁を求むる、孟子の存心・養性の如きは、則ち吾が性の善を明らかにするのみ。耳口鼻、皆な令を奉じて職を盡くす。〔『存性編』卷一、「明明徳」〕

耳・口・鼻の各者にはそれぞれの固有の職があり、各者が各者の職を盡す、いわば有機體的完成のためには、耳・口・鼻の各者の氣質が惡ではならない。耳・口・鼻の如く社會を構成する人間すべては、原則的には、皆な堯舜と爲るべき存在であるから、その性は、<sup>(18)</sup>「相に近い」ものである。しかし現實の社會に諸惡は存在し、<sup>(19)</sup>「習は相い違ふ」と言わざるをえない。「惡は乃ち習に於いて成る」もので、その習は「相い習いて成る社會關係の中から生まれる。こう見てゆくと、性善説——先天的な惡人の否定——は、停止した状態で、孤立したままの人間を捉えるのでなく、動く社會關係の中の一員として捉える考え方であることが明確になる。生まれながらの善惡の氣質を辨じ、惡の氣質を責めるだけでは、惡に染りやすく、社會から流離する反社會的人間を放置することになるのではないか。惡の氣質をもつ故、職を與えられない人間が生じ、それが社會不安を引き起すのではないか。<sup>(20)</sup>問題は、孤立したままの一人一人の人間の素質にあるのでな



く、各者が各々の職を盡せない社會構造にある、ということになる。では、「職を盡す」とは如何なるものか。「只だ各人の身分、各人の地位に就き、各人の資性を全得し、天賦の性の良ろしきを失わずんば皆な堯舜と爲る」のである。<sup>(21)</sup> 職に忠實であれば、皆な堯舜となりうる、という命題を實際社會に適用する際、「推車者、荷擔者、執鞭者、趨役者の如きいやしいものがいくら學問をしたところで堯舜と同じくなりうるか」という疑問に答えねばならぬし、それによって顔元の性善説が、社會の要請に答えうるかがきまる。そこで、顔元の性善説の完成のためには、如何にして「盡職」させるか、の問題が残る。それを次章で述べよう。

## 二 顔元の禮論

いままで述べてきた顔元の學問論は、一人で全體大用を求めることの非を指摘した上、「各專一事」もしくは「數人共學一藝」し、それを以て全を求める、分工的・集團的學問を主張した。そのためには、「事を共に」する際、「各」と「各」との關係を如何に調和させるかが問題になり、すべての「各」が事を共にするためには、すべての各が善でなければならぬ、という性善説を提起するに至る。皆なが善であってはじめて社會の中で、耳・口・鼻の如くそれぞれの職を盡す有機體的完成が可能になる、というのである。

そこで、「職を盡す」ことの内容を調べて見よう。

天の萬物と人を生むは、一理もて之を性に賦し、一氣もて之を形に凝す。故に、吾れ、吾が性の理を養う。嘗て萬物の理を備え、以て之を調劑す。吾れ、吾が形の氣を養う。亦た嘗て萬物の氣を備え、以て之を宣洩す。聖人、其の然るを明らかにするなり。是を以て衣冠を畫し簠簋を飾り、宮室を制し、宗廟を第し、車旗を辨じ、飲食を別ち、或は諸の形象・羽毛を假る。禮を制するを以て民性を升降・周旋・跪拜・次敘・肅讓に範す、又た、鎔金・琢石・竅竹・糾絲・剡匏・陶土・張革・擊木・文羽籥・武干戚、節聲律、撰詩歌、伶伯す。樂を作るを以て人の氣を……に調す。

……而して聖人、其の中和を致し、以て其の性を盡し、其の形を踐む者、此に在る。家國天下の中和、天地の中和を致し、以て位育を爲し、生民・天地をして、皆な其の性を盡し其の形を踐ま使むる者、亦た此に在るなり。（『習齋記餘』卷四、「與何茂才千里書」<sup>（手冊）</sup>）

ここで、「盡職」は禮と結ばれる。各者の性を盡し形を踐むことは、即ち本質的に同じく善であるはずの各者の個性と能力とを存分に發揮することである。そのため、聖人は禮を制して各々に一番適合する職に就き、それに盡すため、各々の生活方式・生活態度を決めるのである。

しかし、ここで一つ注意しなければならないことは、顔元自身も言っているとおり、こう見ていくと、「職に盡くす」ことは、「各者の身分・地位・資性から逸脱することなく忠實に守ること」、いわゆる「分」を守ることになり、かかる「分」は固定された上・下の分を意味することになる。ならば、人の氣質を停止状態で、孤立したままで捉える考え方を否定する彼の性善説の趣旨とは矛盾する<sup>（23）</sup>。そこで、皆なに「其の性を盡くし、形を踐」ましめるための、固定された分を守ることをこえて、現實の社會に適用すべき「制禮」——禮の斟酌を主張し、それに基づく新しい社會建設を思っているのである。その意圖を具體的に、實際の社會に如何にして適用するかを示さない限り、「全體大用」をうることはできない。かくして顔元は具體的な提案を行う。

# (1) 「井共同體」の禮論

顔元の經世意識は、顔元が朱子學信奉者を自任した時期にすでに形成され、反朱子學を公にした時期まで變わることなく一貫する、否、むしろ、自らの經世意識を貫徹せんとした故に、已むを得ず、朱子學の信奉から反朱子學へと思想變化したのかも知れない。<sup>（24）</sup>それはともかく、代表作の『四存編』の内、最も早い時期、朱子學信奉期に著わした『存治編』には、顔元の經世意識が具體的な提案を伴って披露されている。それを禮論を中心に再検討する。

「中國の天下の大を以て士馬の衆を以て、一つ、強寇、猝かに發すれば輒ち魚爛、瓦解し、收拾すべからず」と、社會的結集力の脆弱性が問題だという現實認識のもと、「人定つて天に勝ち、氣運を挽回」すべく提示される方案がとりあえず、「井田」と「學校」とである。「井田」の要旨は、「一民一物」の保障のため、天地閒の田を天地閒の人が「共に之を享ける」べく、新たな「經界の法」を実施することによって「遊頑を歸せし」め、「本分に安んぜられないもの之無く、盜賊と爲る者之無く、乞丐と爲る者之無く、富を以て貧を凌ぐ者之無く、學校未だ興らざるも已に養いて教えを兼ね」る社會が實現する。故に「教えて以て養うを濟し、養いて以て教えを行う」べし、というのである。「濟養」と「教育」とが不可分の關係をもつところ。

兵・農分かれてより中國弱し。……古聖人の精意・良法を見るに、萬善、皆な備わる。一つ、學校なり、文を教うれば即ち以て武を教える。一つ、井田なり。農を治むれば即ち以て兵を治める。（『存治編』『治賦』）

と、兵農一致、文武一致の組織體が現われる。その組織體は、九つの「治賦の要」と九つの「治賦の便」の綱領を以て治められる。井の賢者を什、什の賢者を長、長の賢者を將とする軍事組織と、孝弟・忠義を教える師・儒の教育組織とが同時に設けられ、「農隙の時、之（民）を場に聚めて時おり宰・士一く射藝を較べ、……同井、射藝を習うこと、時を分たず行う」のである。その兵士と爲るべき人たちは、「同郷の人、童友にして日び處る。聲氣、相い諭し、情義、相い結ぶ。生死を共にすべ」き、もともと同郷の出身である。それを新たに「經界の法」を実施してできた「井」單位に再編し、これらに「邑・宰・千・百長、事無ければ則ち農を教え、禮を教え、藝を教え、之が父母と爲る。事有れば、則ち旗を執り、鼓を執り、劍を執りて、之が將帥となれば」、その構成員たちは「上に親まず、長のために死なない」ものは一人もいなくなる。ここに、兵農一致の組織體が成り、有事の時、即座に軍隊組織と變わるべく、ふだんから、すべての日常生活が組織化される。もともと同郷の氣の通い合う童友たちはここで新たに成った組織體の一員として生死を共にすべく、同じ場にて、農・禮・藝を教えられる。「井」單位に成立するこの組織を、假りに「井共同體」とも呼んでおこう。次に

この「井共同體」における「學校」の機能を見よう。

考うるに、夏の學、校と曰うは、民を教うるの義なり。今猶お民を教うる者有るか。商の學、序と曰うは、射を習うの義なり。今猶お射を習う者有るか。周の學、庠と曰うは、老を養うの義なり。今猶お老を養う者有るか。且つ、學、倫を明らかにする所以のみ。故に古の小學、教うるに灑掃・應對・進退の節を以てす。大學、教うるに、格・致・誠・正の功、修・齊・治・平の務を以てす。民、是れを舍つれば則ち以て學ぶ無く、師、是れを舍つれば以て教うる無く、君相、是れを舍つれば以て治むる無し。（『存治編』「學校」）

理想の學・教・治即ち、教民、習射、養老の一致は、「井共同體」の如き、具體的な場を前提にし、その構成員間の倫常秩序は、自ずと禮に求められる。倫を明らかにする禮は、小學の節を教えることから始まり、大學は小學の上に立脚するから、大學の修己の功と治人の務もまた禮を以て教えることになる。「井共同體」における灑掃・應對・進退の節を教える禮論の意味をさらに見よう。

聖人の學、教、治、皆な一致するなり。「民、之に由ら使むべし、之を知ら使むべからず」……之を守れば則ち易簡にして功有り。之を失えば、徒らに繁難にして效寡なし。……性道、聞き得べからず、道、言を以て行うべからず……人を教うるは必ず規矩を以てすべし。……（『存學編』卷一、「由道」）

教人・治人のための學問であるべき以上、學問は聞いても理解できない性・道を講論するのでなく、民に由ら使むる規矩を提示すべきである。その規矩は「性命の理」でなく、その作用たる「詩・書・六藝の如き」ものである。そうでないと「共に講じ、共に醒め、共に行う」ことが出來ず、「規矩」としての機能を失う。かくして六藝の一つである禮を教える灑掃・應對・進退の節、という「刑名度数」が「井共同體」の構成員が由らなければならない「規矩」として前面に持ち出される。「人を教うるに禮を以てし而して井田の行を期す」の表現に彼の禮論は集約されよう。これはもともと横渠の言葉で、謝上蔡によって「横渠、禮を以て人を教う。其の門人、梢を下げ、頭を低くするは、只だ刑名度数の間に

溺る」と譏られるものであった。それに對して朱子は「禮の大體」は本と文とから成る、文を刑名度数と斥けるのは不當、との旨を述べたが、<sup>(26)</sup>さらに顔元は、「宋儒、胡子の外、惟だ横渠のみ井田を行わんことを志し、人に教うるに禮を以てするを孔孟の正宗を得ると爲す。謝氏、偏えに與に説壞し、其の門人の梢を下げ頭を低くするを刑名度数に溺ると譏り、以て横渠の禮を以て人を教うるの流弊と爲す。然らば則ち人に教うるに當に禮を以てすべからざるか。」と、<sup>(27)</sup>禮を以て井田を建設することの當爲性をのべ、

民、之に由ら使め、之を知ら使むべからず。之を道くに徳を以てし、之を齊うるに禮を以てす。此れ、聖賢百世の易えざるの成法なり。周公・孔子と雖も亦た只だ能く人に行わ使むるのみにして、人に所見有ら使むる能わす。功の候、未だ到らずして、即ち強いて所見を有ら使むれど、亦た無用なり。『存學編』卷二、「性理評」

と、まず、規矩としての禮の效用を強調する。性命の理（ここでは禮の本質）を求めることの無用論はすでに顔元の學問論において見たとおりである。つづいて、禮の本と文との關係に言及して、

則ち横渠の門人、即ち皆に刑名度数を道と認めしむるも何ぞ害なるや。朱子、既に謝氏の偏を見、而して横渠の是を知る。即ち宜しく考古・稽今すべし。門人と與に講じて而して之を習い、人をして節文を按ぜ使め、家に典禮を行うは、乃ち其の所なり。奈何、力を盡して誦讀・著述し、歲月を耽延し、老に迫りて而して禮を好み、又た、只だ家禮一書を著わすを要し、屢ば藁を易め始めて成る。其の後、又た多く、自ら妥ならざるを嫌い、未だ改定に及ばずして没す。其の門人楊氏、固より當て代りて爲に致憾するなり。其の實、及門の諸公、式型を知らず與否とを考え、而して朱子の家祠・喪禮、已に多く之を行いて未だ當らず。周公・孔子の遺意を失う者なり。豈に言易くして行難きに非ずや。『存學編』卷二、「性理評」

と、刑名度数の禮を教えることの效用論からさらに刑名度数自體を道と認める。もっとも刑名度数を道としたからといって、顔元が禮の本を否定するわけではない。修己より治人を優先させる效用論的價值判斷と同じ考え方である。禮を以て

己を修養することは當然。しかし、顔元は、何のための修養か、と聖人の意圖に即して問い直すのである。從來の修己が窮極的に治人を目的としながらも、結果的には己一人の「儼然靜坐、主一無適、舒徐安重」に終わる限り、己の修養を否定する結論に至る。そこで、學者は、禮の本質（性命の理と同じく全體大用を求めること）を求める無駄骨を折るのでなく、百姓に實行できるように禮の文を斟酌すべきである。しかも「某は冠婚、某は喪祭、某は宗廟、某は會同」と、一藝を專攻するのである。そうしなかったからこそ『朱子家禮』は失敗したのである。『朱子家禮』の失敗を教訓とすべく、「井共同體」の、社會單位における禮論からさらに、家における禮論を展開することによって、より身近な、より實踐的な禮の實際適用を計る。こうした主張は『禮文手鈔』の『朱子家禮』の批判として表われている。

## (2) 『禮文手鈔』の禮論

『朱子家禮』の節録である『禮文手鈔』については、すでに三浦秀一氏のすぐれた論考があるので<sup>(28)</sup>ここでは、本稿の意圖、顔元思想體系の中の禮論の意味の究明に焦點をしぼる。三浦氏の指摘のとおり、顔元の按語は、原本の『朱子家禮』への疑問と自説を表わすためのものである。このことは逆に「元按」、「補註」等の批判・疑問を附けず、原本をそのまま轉載した部分は、顔元も同意するところ、と見て、そのまま顔元自身の考え方、と思つてよからう。以下、「元按」の部分を中心に見て行こう。

「家長と族人間の尊卑上下關係を峻別すべきだとして……尊卑長幼の分を守り祖先への哀情を重んじる立場から、族人とそれ以外の人間との區別をはっきりさせようとする」顔元は、家長の家を統御する原理を次のように言う。

凡そ家長と爲るや、必ず禮法を謹守し、以て群子弟及び家衆を御す。之に分かつに職を以てし（挾註、之に倉庫・庖廚・倉業・田園を掌らしむるの類を謂う）、之に授くるに事を以てす（挾註、朝夕、幹する所及び非常の事を謂う）。而して其の成功を責め、財用の節を制し、入るを量りて以て出づるを爲す。家の有無を稱りて以て上下の衣食及び吉凶の費に

給す。皆な品節有りて均一ならざるは莫し。冗費を裁省し、奢華を禁止し、常に須く稍や贏餘を存し以て不虞に備うべし。(補註。此節、家長の群子弟及び家衆を御するの事を言う。)凡そ、諸の卑幼は、事の大小無く、專行するを得る母く、必ず家長に咨稟すべし。……凡そ子と爲り、婦と爲るもの、私財を蓄うるを得る母かれ。俸祿及び田宅の入る所は盡く之を父母・舅姑に歸し、用に當らば則ち請いて之を用う。敢えて私假せず、敢えて私與せず。……(卷一、「通禮」、

司馬氏居家雜儀)

家族の構成員をそれぞれに職と事とを割當て、各者の職に忠實にさせるべきで、そのためには、禮法を護守することが必須條件となる。前章で見たとおりひとつの集團を成立・維持するため、その構成員が各々「職に盡くす」ことが要請され、「職に盡」させるための、由らなければならぬ規矩が禮である。禮を守ることによって、構成員間の「倫理を正し、恩愛を篤くす」ることができ、「生死を共に」し、「上に親み、長のために死」す「井共同體」の如きも可能となるう。

そこで、禮の斟酌が必然的に要請される。皆なに納得でき、實行できるように、「情理」にかなうか否かを判斷基準にして禮の文を具體的に調べることで、『朱子家禮』の批判、朱子學の批判の學問論をつうじて見てきたように、顔元にとって最大の關心事であった。以下、具體的に顔元の禮の斟酌を見よう。『禮文手鈔』の「元按」、「補註」に、「從世俗……斟酌」、「禮之不可泥古者」、「今自宜尊時制」、「伸情」、「可任情」などと見られるのは、すべて、顔元が禮を具體的な一定の場に用いるとき、實行できるか否かつまり、情理に合うか否かを念頭におくものである。

又た、按ずるに、肅拜の禮、二先生(朱子・張子)、孰れか是なるかを知らず。亦た未だ其れ何の據る所なるかを知らず。而して各、其の説を異にす。但だ、今日を以て之を觀るに、男子の拜、鞠躬し伏興し、又た鞠躬、又た伏興し、又た鞠躬し乃ち再拜の禮を成す。婦人、只だ一たび立拜し、伏地し、連ねて首を以て地に叩すること四たび、興きて又た一たび立拜す。便ち是れ四拜なり。更に、許多起伏の勞無くして、端肅不動の意有り。恐らくは、古者の肅拜、即ち

是れ此の如きならん。亦た陽動・陰靜の義からして、若し亦た男子の一たび伏興し又た立拜し又た伏興するが如くすれば則ち婦人、弱柔の質、兼ぬるに四拜の繁を以てすれば又た焉ぞ能く男子の再拜と時を同じうして禮を畢らんや。朱子の、兩手に至り、頭は下げざるの説の如きに至りては、張子、固より已前、其の失義を斷ず。又た何ぞ其の誤を傳えんや。某家、只だ俗に従いて、男子再拜すれば、婦人四拜し、男子四拜すれば婦人八拜す。其れ、起・伏・行・止、適いて相い稱う、未だ是否を知らず。知禮の君子を俟つて再び之を質さんとす。(卷一、「通禮」、祠堂、出入必告)

と、體質的に男子より弱い婦女者がむしろ男子より骨折る禮儀作法を行うことは、朱子の權威を以てしても納得できない。世俗に従つて、常識的に改めるべし、とのことである。

元按ずるに、古に棉布無く、麻葛、家の常に易く得るの物と爲す。故に喪服、粗麻布を用い、練(一周忌の喪服)は稍や粗熟の麻布を用う。今、北方、麻葛布無し。富貴の家、乃ち得て之を服するも貧者喪に遭えば、豈に反つて美物を用いて以て服と爲すを容れんや。即ち、俗に従いて生棉布を用い、小祥、稍や粗熟棉布を用うるは可なり。……(卷

#### 四、「喪禮」、小祥)

喪服に麻葛布を用いる、という古禮は、古は棉布が無く、麻葛布は易く手に入るものであっただけのことである。今は返つてそういうものはない。富者でさえようやく手に入れうるものなのに、貧者までがそれを用いなければならない理由はない。俗に従い、棉布を用いればよい。禮の精神とかけ離れた儀式のみに拘ることは、「泥古」である。

元按ずるに、祭畢の燕禮、女、男儀の如く、皆な跪かざるは何ぞや……寒家祭、先に主人、男子を率いて前にて拜す。婦人、數歩の後、或は門外にてこれを拜す。如し、男衆、女尊に情を伸すを得ず、女衆、男尊に情を伸すを得ざるを恐ると謂わば、則ち當に衆婦女、來て獻すべきなり。……所謂る禮の古に泥むべからず者なり。(卷五、「祭禮」權威の古禮も朱子の説も、情理に合わず、その故實行できないものには敢えて従わない。



禮というのは「倫理を正し、恩愛を篤くするのであって、必ず能く此を行い、然る後、其の儀章度数、観るべき有り。然らずんば則ち節文具わると雖も、本實、取る無く、君子の貴ばざる所なり」と、何よりも先ず實行できるかが重要である。そうでなければ、儀章度数は、まさしく「刑名度数の間に溺るる」ものとなってしまう。結果的に得られない全體大用、性命の理、禮の本を求めることの無用なことと同じく、儀章度数——禮の文また、形骸化した形式だけでは、實際の場に適用しようとしても無用。然ればこそ、共同體維持の原理たる禮の斟酌のためには、「六藝の如きは、兼ぬる能わざ」るものであるから、「終身、止だ一藝に精しからんとす」べきで、「如し、一藝、全うする能わざ」れば「數人、一藝を共に學ぶ」べく、「禮を習う者の如きは、某は冠婚、某は喪祭、某は宗廟、某は會同」の禮を習うべきなのである。朱子ほどの大學者として、禮の本と文とを同時に求めたから失敗したのではないか。<sup>(31)</sup>かくして、顔元の朱子學批判は、從來の學問論の否定の上、某は冠婚の禮、某は喪祭の禮、と、一人が一つの禮の文のみを専攻すべし、との極端論を主張するものであったのである。

### むすびに

顔元の朱子學・陽明學批判の目的は、端的に言えば、「某は冠婚、某は喪祭」の禮を學ぶべきことを主張するところにあった。その論點を整理すれば、次の如くである。

一、朱子學の三綱領八條目的方法論の非。「修己」よりはじまり「治人」を経てやがて「平天下」に至る、という順序に問題がある。すなわち、修己の優先を「己」に重點があるものと理解するため、「己」のみのための學問になり、治人がおろそかになりかねない。また、「全體大用」の理想は、個人では實現できない。

二、性善説の意圖。朱子學の方法論を否定し、「各專一事」、「數人共學一藝」の方法を以て「事を共に」し、皆な成果を總べて一つの完成を求める。そして、「各」と「共」との調和は、各者が有機體の中の耳・口・鼻の如く、その「職

に盡す」ことで保障されるが、それぞれの性が惡であつてはならない。その惡とは、人間の氣質に内在するものではなく、社會の環境の中に存在する「外物」である。

三、禮論。「盡職」とは、各者「其の性を盡し、其の形を踐む」ことを意味する。各者の性と形とに適合する具體的な職を定め、それに忠實に従わせるのが、即ち禮である。ところが、實際の社會は、「職に盡す」ことができない構造になつてゐる。この矛盾を解決するために、顏元が提示したのが、「井共同體」であつた。「井共同體」の結合論理たる禮は、『朱子家禮』とは異なり、有機體的社會を建設するための具體的な方案（禮の斟酌）であつた。

## 註

### (1) 『存學編』序

古人之學禮樂兵農、可以修身、可以致用、經世濟民、皆在於斯。是所謂學也。書取以考究乎此而已、專以誦讀爲務者、非學也、且以害學。

### (2) 『存學編』卷一、「上徵君孫鍾元先生書」

某靜中猛思、宋儒發明氣質之性、似不及孟子之言性善最眞。變化氣質之惡、三代聖人全未道及。將天生一副、作聖全體、參雜以習染、謂之有惡、未免不使人去其本無、而使人憎其本有。蒙晦先聖盡性之旨、而授世間無志人一口柄。又思周公孔子教人以禮樂射御書數、故曰以三物教萬民、而賓興之。故曰身通六藝者七十二人。故性道不可聞。而某長治賦、某長禮樂、某長足民、一如唐虞之廷、某農某刑某禮某樂之舊、未之有爽也。近世言學者、心性之外無餘理、靜敬之外無餘功。細考其氣象、疑與孔門若不相似、然即有談經濟者、亦不過說場話著種書而已。某不自揣、撰有存性存

### 學二編。

### (3) 錢穆『中國近三百年學術史』、侯外廬『中國思想通史』及

び小野和子「顏元の學問論」(『東方學報』京都、第四一冊、一九七〇年)など。

### (4) 『存學編』卷一、「明親」

大學首四句、吾奉爲古聖眞傳。所學無二理、亦無二事、祇此仁義禮智之德、子臣弟友之行、詩書禮樂之文、以之修身則爲明德、以之齊治則爲親民。明矣而未親、親矣而未止至善、吾不敢謂之道也。親矣而未明、明矣而未止至善、吾亦不敢謂之道也。親而未明者、即謂之親、非大學之親也、然既用功於民、皆可曰親。其親而未明者、漢高帝與唐太宗之類也、其親且明而未止至善者、漢之孝文光武之流也。凡如此者、皆宋明以來、儒者所共見、皆謂之非道者也。其明而未親、明且親而未止至善者、則儒者未之言也。非不肯言也、非不敢言也。

## (4) につづいて

堯舜不作、孔孟不生、人無從證其爲道者。一二聰明特傑者出、於道略有所見、粗有所行、遽自謂眞孔孟矣……則將就冒認人已皆以爲大儒矣……或獨見歧異、恍惚道體……朱子……以主敬致知爲宗旨、以靜坐讀書爲工夫、以講論性命天人爲授受、以釋經註傳彙集書史爲事業……。

## (6) 『存學編』卷一、「明親」

原以表裏精粗全體大用、誠不能無歎也。  
同右、「是謂明親一理、大學之道也。」

## (8) 『顏習齋言行錄』(以下「言行錄」)卷上、「吾輩第八」

只就各人身分、各人地位、全得各人資性、不失天賦善良、則隨在皆堯舜矣。

## (9) 『存學編』卷一、「總論諸儒講學」

以講學爲事、至明而薛陳王馮因之。其一時發明、吾道之功、可謂盛矣。其效使見知聞知者、知尊葉孔孟善談名理、不作惡不奉釋老名號、即不肖如僕亦沐浴中之一人矣。然世道之爲叔季自若也、生民之不治自若也、禮樂之不與自若也、異端之日昌而日熾自若也。

## 同、卷二、「性理評」

因先生只說話、故弟子只學說話、心口且不相應、況身乎、況家國天下乎、措之事業、其不相應者多矣。吾嘗談天道性命、若無甚扞格。一著手算九九數輒差、王子講冠禮、若甚易、一習初祝便差。以此知心中醒、口中說、紙上作、不從身上習過、皆無用也。責及門不行、彼既請問、正好教之習禮習樂。卻只云且靜坐。二程亦復如是。噫、雖曰不禪、吾

不信也。

## (10) 『存學編』卷二、「性理評」

故學焉而皆得其性之所近、此說甚好。看來資質定了、其爲學也、只就他資質所向處、添得些小好而已。所以學者貴公聽並觀、求一簡是當處、不貴徒執己自用。

## (11) 同右

窮理居敬四字、以文觀之甚美、以實考之、則以讀書爲窮理功力、以恍惚道體爲窮理精妙、以講解著述爲窮理事業、儼然靜坐爲居敬容貌、主一無適爲居敬工夫、舒徐安重爲居敬作用。觀世人之醉生夢死奔忙放蕩者、誠可謂大儒氣象矣。

## (12) 『言行錄』卷上、言卜第四

天之生人、有一身之人、有十人之人、有百人之人、有千人萬人之人、人之治事、有一世之事、有數世之事、有百世千古之事、以一身爲事者、命之曰匹夫。上此則十人百人爲其事、以至於以天下千古爲其事者、不畢其事、不安也、故曰宇宙內事皆吾分內事、子非其人也、然見城垣倉庫額、則乘必式、聞民不聊生、則爲之愴惶。

## (13) 小野和子「顏元の學問論」(『東方學報』京都 第四一冊、一九七〇年)。

## (14) 註(9)に同じ。

## (15) 山井湧『明清思想史の研究』(東京大學出版會、一九八一年)、溝口雄三『中國前近代思维的屈折と展開』(東京大學出版會、一九七九年)。

## (16) 『存性編』卷一、「明明德」

故謂變化氣質、爲養性之效則可。如德潤身、辟面盎背、施

於四體之類是也。謂變化氣質之惡、以復性則不可。……  
同、卷一、「性理評」

必將曰此氣質之惡、而伊尹則曰、……大約孔孟而前、責之習、使人去其所本無、程朱以後、責之氣、使人憎其所本有。是以人多以氣質自諉。竟有山河易改、本性難移之謬矣。其誤世豈淺哉。

(17) 『存性編』卷一、「性理評」

流於惡、流字有病、是將謂源善而流惡、或上流善而下流惡矣。不知源善者流亦善、上流無惡者下流亦無惡。其所謂惡者、乃是他途岐路別有點染。譬如水出泉、若皆行石路、雖自西海達於東海、毫不加濁、其有濁者、乃虧土染之、不可謂水本清而流濁也。知濁者爲土所染、非水之氣質、則知惡者是外物染乎性、非人之氣質矣。

(18) 同右

謂聖凡之性同是善耳、亦未嘗謂全無差等、觀言人皆可以爲堯舜、將生安學利困勉無不在內、非言當前皆與堯舜同也。宋儒強命之曰、孟子專以理言免矣。孔子曰、性相近也、習相遠也。

(19) 同右

蓋周子之言善惡、或亦如言偏全耳。然偏不可謂爲惡也、偏亦命於天者也、雜亦命於天者也、惡乃於習耳。

(20) 註(16)に同じ。

(21) 註(8)に同じ。

(22) 同右。

(23) もっとも、「職に盡す」とことと禮を學ぶことを不可分の關

係をもつものとする顏元の考え方は當時の人々にも、よく理解できなかったようである。次の逸話を紹介しておこう。

某欲其子從學、託人言於先生。先生曰、吾之所學者禮、其子從吾遊、則其家必設祠堂、家長率家衆、朔望爲禮、子必拜父、孫必拜祖、度能之、則來。人曰、但學中、盡職可耳。何須虛禮爲。先生曰、不然。世有抗命廢職之子婦、皆因廢禮故也……(『言行錄』卷上、言卜第四)。

(24) 三浦秀一「若き日の顏元」(『日本中國學會報』第三七集、一九八五年)。

(25) 『存治編』序。

(26) 『存學編』卷二、「性理評」

問上蔡說、橫渠以禮教人、其門人下梢頭低、只溺於刑名度數之間、行得來、因無所見處、如何。(朱子)曰、觀上蔡說得偏了、這都看不得禮之大體……如專去理會、刑名度數固不得、又全廢了這箇也不得。

また、禮の本と文とに對しては『朱子家禮』の序に「凡禮有本有文……」と有る。

(27) 『存學編』卷二、「性理評」

宋儒胡子外、惟橫渠之志行井田教人以禮、爲得孔孟正宗。謝氏偏與說壞、譏其門人下梢頭低溺於刑名度數、以爲橫渠以禮教人之流弊。然則教人不當以禮乎。

(28) 註(24)に同じ。

(29) 『禮文手鈔』卷四、「喪禮」

朱子猶且不免、可畏也哉。元素篤服朱子、推爲聖人。觀此處所言所行、則動容周旋、中禮、與夫人倫之至尙、或少缺、

余豈敢阿其所好、而不舒一得之愚哉。

(30) 『禮文手鈔』卷一、「通禮」、司馬氏居家雜儀。

(31) 『存學編』卷一、「總論諸儒講學」

但以人之歲月精神有限、誦說中度一日、便習行中錯一日。

紙墨上多一分、便是世上少一分。試觀朱子晚年、悔枝葉之繁累、則禮樂未明。是在天者、千古無窮之憾也。及び、前掲註(30)参照。

Thus, Uyghur landowners worked farms, engaged in commerce and held weddings and funerals in accordance with established practice, maintaining connections with official power holders. Ordinances issued to the Uyghur people during the Mongol=*Yuan* 元 dynasty reflected such autonomous customary Uyghur society.

## YAN YUAN'S 顏元 ESSAY ON RITE 禮

CHUNG Tae Seob

The concepts of "Engaging in Affairs" (*shi-wu* 事物) "Practicing Good Conduct" (*xi-xing* 習行) and the "Theory of Original Good Nature" (*xing shan shuo* 性善說) which are at the heart of the thought of Yan Yuan (1635-1704), all have a deep and consistent relation to the concept of *Li* 禮. Through an explanation of this connection, an overall picture of Yan Yuan's thought falls into place.

To Yan Yuan, the problem with Zhu Xi's 朱子 and Wang Yang-ming's 王陽明 learning was that the whole of the "Substance and Function" 全體大用, the essence of their learning, was to be pursued by each individual, which was impossible. Instead of this, Yan Yuan advocated "Communal Effort" (*gong shi* 共事) such as: "Each person specializing in one task" (*ge zhuan i shi* 各專一事) "Several people studying one art together" (*shu ren gong xue yi yi* 數人共學一藝) and "Exhausting one's strength to seek the whole" (*xi jin li qiu quan* 皆盡力求全). He insisted on the theory that original nature is good (*xing shan shuo* 性善說) for the purpose of harmony between individuals and between the individual and the whole. It was necessary for everyone's nature to be good so that an organic whole could be created wherein each individual acted in the function of ears, mouth, nose, etc. The term "Exhaust one's Function" (*jin shi* 盡職) meant "To Exhaust one's Nature and Use one's Physical Form" (*jin qi xing, jian qi xing* 盡其性, 踐其形). The rule that determined the most appropriate function and life attitude for each individual was precisely *Li*; and a new system of *Li* that corresponded to changes in society was needed. Therefore, scholars were not to attempt

to study the entire system of Substance and Function or the Principle of Nature and Life 性命之理, but rather to apply themselves to one task or one art. In particular, they should devise a plan of Li whereby one person specialized in "Capping and Marriage", another in "Funerals and Sacrifices" etc.

This was the main point of Yan Yuan's theory of learning. Moreover, he established a model for the realization of this ideal, and within it he allowed for the concrete practice of *Li*.

## THE IMMIGRANT ECONOMY OF SICHUAN IN QING DYNASTY

MORI Noriko

At the beginning of the Qing dynasty, there was a vigorous movement of immigration into the relatively sparsely populated Sichuan basin helped partly by government policies to promote land reclamation. Since the immigrants were largely from Hubei and Hunan, the expression "The Hu provinces fill in Sichuan" (*Huguang zhen Shu* 湖廣填蜀) came into being.

Until now, this phenomenon of immigration has been looked at in connection with the White Lotus Rebellion of the Jiaqing 嘉慶 period, but its own economic activity has not been explicitly studied. Nevertheless, if we look at the reality of this phenomenon in detail, we can see that the sphere of activity extended to the entire Sichuan basin; and going beyond the intentions of the Qing government, it was heavily influenced by commercial interests.

There were various classes of immigrants. On the one hand there was a strong character of fluidity, like that of the shed people (*pengmin* 棚民), while on the other hand there were people who succeeded in accumulating capital by cultivating such commercial crops as saffron, medicinal herbs and sugarcane, and by producing salt and coal.

The activity of the immigrants brought Sichuan up to the economic level of their original home provinces, and they became a great help to the Sichuan economy.